

Кожев А. Атеизм и другие работы / А. М. Руткевич, пер. М.: Праксис, 2006. 512 с.

Французский философ русского происхождения Александр Владимирович Кожевников мировую известность обрел под именем Alexandre Kojève (Кожев — с ударением на последнем слоге; имя, странно звучащее и для русского, и для французского уха). Он один из немногих русских мыслителей, кто действительно стал европейской философской знаменитостью, но не стремился быть (и не был) своим в среде философов русской эмиграции. Его трудно причислить к тому кругу лиц, идей и тем, которые мы узнаем под неопределенным именем «русская (религиозная) философия». Ученик Ясперса, интеллектуально Кожев был собеседником (а чаще оппонентом) таких своих современников, как Хайдеггер, Гуссерль, К. Шмит и Л. Штраус, а из русских предпочитал дружеское и философское общение со схожим с ним в этом отношении Александром Койре. Между тем влияние Кожева на европейскую интеллектуальную культуру, начиная с 30-х гг. XX в., огромно. Достаточно перечислить имена его учеников по Высшей школе практических исследований в Париже, постоянных и непостоянных слушателей его курсов по гегелевской «Феноменологии духа», да и просто тех, кто сформировал свои концепции не в последнюю очередь под воздействием мысли Кожева¹. Сюда войдут Батай, Лакан, Мерло-Понти, Арон, Кено, Бретон, Ипполит, Сартр, Клоссовски, Арендт, Фессар, Фуко — вплоть до Фукуямы. Этот неполный список, сам по себе впечатляющий, удивит еще более, если в строку «и другие» будут добавлены, например, бывшие премьер-министр и президент Франции Р. Барр и В. Жискард д'Эстен. Действительно, в послевоенной Франции основную часть жизни Кожев занимался не столько академической, сколько практической философией, будучи действующим французским политиком на посту одного из высших чиновников Министерства внешнеэкономических отношений Франции. В этом качестве он, служа делу объединения Европы как возможному противовесу глобальному американизму, несомненно, как философ был глубоко укоренен в европейской традиции. Укоренен не только в имманентном праве мыслителя «истину царям с улыбкой говорить», обоснованном еще Платоном, но и в том, что рассматривал философию и жизнь как одно: «Чтобы заниматься настоящей философией, надо быть настоящим философом, то есть жить полной жизнью» (с. 487).

Биография Кожева полна захватывающих подробностей. Здесь и побег из большевистской России через польскую границу, и изучение философии и языков Востока в Гейдельберге. Безбедное существование свободного мыслителя, живущего на средства от чудом вывезенных из России фамильных драгоценностей, и спасение из-под расстрела... Участие в голлистской ветви Сопротивления, и гипотетический, но никак не подтвержденный шпионаж в пользу СССР... Болезни: тиф в Первую мировую и туберкулез после Второй...

¹ При этом многие, как, например, Лакан или Сартр, не всегда указывали на источник своего вдохновения. Впрочем, сделать это было легко — «мирская слава» философа не интересовала Кожева, и он не заботился о публикации своих работ.

Наконец, смерть «при исполнении» — прямо на заседании комиссии ЕЭС в Брюсселе, в возрасте 66 лет... Читатель сам может познакомиться с жизнью этого очень необычного человека, благо Кожев становится все более известным у себя на родине.

Надо, однако, отметить, что знакомство (о возвращении здесь говорить вряд ли правомерно) отечественного читателя с творчеством Кожева началось совсем не в первую волну возвращения русской философии в Россию кон. 1980 — нач. 1990-х гг. И хотя даже в Большой Советской энциклопедии (где, например, нет Койре, труды которого издательством «Прогресс» были выпущены еще в 1985 г.) Кожеву посвящена краткая статья, с классификацией в качестве философа-идеалиста и неогегельянца, его труды на русском языке выходят лишь начиная с 1997 г.² Две из прежде опубликованных на русском языке работ вошли в рецензируемый сборник³. Этому изданию, рядом обозревателей уже названному интеллектуальным событием 2007 г., предшествовала публикация в 2003 г. главного сочинения философа (точнее, конспекта лекций) — «Введение в чтение Гегеля». Из новых же для читателя текстов в книге мы найдем, во-первых, давший название сборнику «Атеизм» (1931) и юношеский диалог «Декарт и Будда» (1920), написанные по-русски. Далее диссертация Кожева «Религиозная метафизика Владимира Соловьева» (1934–1935), написанная по-немецки и впоследствии переведенная автором на французский язык, публикуется в переводе А. П. Козырева. Также переведенные автором предисловия А. М. Руткевичем «Очерк феноменологии права» (1943), «Колониализм с европейской точки зрения» и «Москва, август 1957» (обе 1957). Закрывает книгу «Христианское происхождение науки» (1964), в переводе О. В. Головой, небольшой, но крайне важный текст, без которого, на наш взгляд, не может состояться понимание не только «Атеизма» как философского произведения, но и «атеизма» Кожева как позиции философа перед лицом Иного.

Обратимся для начала к «Религиозной метафизике Владимира Соловьева». Уже сам выбор темы диссертации (написанной под руководством Ясперса) значительно проясняет ответ на вопрос, в какой степени Кожев является «русским» философом или, по крайней мере, насколько он сам видит себя включенным в соответствующую традицию. Кожев, конечно, отдает дань «дежурным» упрекам в адрес метафизики Соловьева как заимствованной, туманной и, кажется, до конца неясной самому ее создателю. Однако относиться он к Соловьеву именно так и только так, непонятен был бы выбор (как сейчас говорят, актуальность) самой темы исследования. Кожев пишет, что упрекать Соловьева во всех этих прегрешениях («темноте, неточностях и противоречиях») несправедливо, поскольку исходят они из «трудности, присущей излагаемой им идее» (с. 221). Это было бы неправильным так же, как упрекать его в приверженности догматам Церкви и богословской традиции. Называя среди источников метафизики Со-

² Сочинения, переведенные на русский язык: Конкретная (объективная) живопись Кандинского // Человек. 1997. № 6; Тирания и мудрость // Вопросы философии. 1998. № 6; Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998; Источник права: антропогенное желание признания как исток идеи Справедливости // Вопросы философии. 2002. № 12.

³ «Конкретная (объективная) живопись Кандинского» и «Тирания и мудрость».

ловьева учения Шеллинга, Гегеля, Конта и Беме, к тому же еще сильно обедненные и схематизированные, Кожев поясняет: тем не менее существующее и неоспоримое богатство мысли Соловьева определено тем, что она «была до глубочайшей степени пронизана догматикой». При этом Соловьев, идя в философии царским путем платонизма, «все заключенные в догматах истины, включая истину догмата Троицы, надеялся обрести в своей собственной мысли, основанной, разумеется, на личном религиозном опыте» (с. 197)⁴. В метафизике Троичности, таким образом, Соловьев занимался лишь «рационализацией и систематизацией религиозных истин, данных еще в дохристианском откровении». При этом она, согласно Кожеву, «строго православна» и «содержит истину и только истину» (с. 200).

Однако христианская метафизика это не только высший синтез в Истине всех предшествующих частных истин дохристианских религий, но и собственная, Новая Истина, открывшаяся в личности Богочеловека. Отсюда «идея Богочеловечества является, с одной стороны, завершением и увенчанием метафизической теологии Соловьева», а с другой — «отправной точкой и основой его метафизического учения о мире» (с. 201).

Самое интересное здесь, конечно же, то, что Кожев говорит о соловьевской Софии. Ведь именно в своей софиологии, по мнению Кожева, русский философ оказался наиболее глубок и оригинален, и только его учение о Софии «полностью несводимо к соответствующим учениям Шеллинга, Беме и их последователей». От последних его отличает то значение, которое Соловьев придал Человеку: «Идея о том, что Человек совечен Богу и абсолютно свободен по отношению к Нему; что он есть само содержание Абсолютного и представляет, таким образом, целостность бытия, что он является человеком независимо и, так сказать, “до” появления мира; что он вечно и, тем не менее, свободно соединен с Богом и что Бог является Богом лишь благодаря этой связи; что Человек, одним словом, почти равен Богу, но при всем при том он тот же, кто восстает против Бога, являясь в своем грехопадении конечным миром и, в этом мире историческим человечеством; что он и только он может, свободно отдаваясь Богу, спасти этот мир; что, наконец, он присутствует в каждом из нас, является существом, в котором каждый из нас реальным и существенным образом участвует, — эта соловьевская идея не встречается с такой силой и полнотой ни у Беме, ни даже у Шеллинга» (с. 219–220).

Кожев даже считает, что вся философия Соловьева является метафизикой Софии, и тем самым вся его философская мысль в целом основывается на личном мистическом опыте: «От самого Соловьева нам известно, что его личная религия была, прежде всего, религией *Софии*. *София* пережитого им мистического опыта была индивидуальным, живым, конкретным, почти что осязаемым, во всяком случае доступным зрению существом, существом богочеловеческим, человеческим в женственной форме, существом близким и снисходящим, доступным личному и прямому интеллектуальному общению,

⁴ Сравним эти утверждения, например, с упреком С. Булгакова: Соловьев свои гениальные интуиции извратил гностическими уклонениями. Речь, правда, здесь идет о «Смысле любви», которого не касается Кожев.

понимающим и обращающим слово, существом, помогающим и ведущим в жизни, наконец, существом, которое любят сильной и горячей любовью. Конечно же, любовью возвышенной и очищенной от всякой чувственности, но, тем не менее, сознательно обращенной к женскому существу, принимающему ее, может быть, на нее отвечающему и, во всяком случае, открывающему свою красоту, которая никогда не является абстрактной и даже иногда оказывается женской красотой» (с. 215). Однако надо различать, продолжает Кожев, теорию и мистику. София метафизической теории и женственное божество мистического переживания релевантны, но не эквивалентны — София метафизики не могла бы позвать Соловьева в египетскую пустыню. В метафизической теологии Соловьева «*София* — это не более чем новое имя для божественного “содержания”, помысленного как личная Идея или идеальное Человечество» (с. 216). Единственно новое в «определении божественного содержания, привносимое именем *Софии*, дается в понятии “вечно-женственного”», — продолжает Кожев. В этом — уточненном — смысле «*София* является совершенно *пассивным* существом (“ничто”, “чистая возможность”), она обладает воспринимающей природой» и как «второе Абсолютное, будучи “становящимся”», есть Человек, *получающий* свободу и бытие от Бога. И «поскольку он *существует* лишь в той мере, в какой *отдается* Богу», постольку он и совершенно пассивен (с. 217).

Вывод Кожева в итоге таков: «противоречивый характер соловьевского учения, похоже, свидетельствует о том, что оно не является адекватным выражением живой интуиции», его мысль оказалась искажена «в своем фактическом высказывании» (с. 256). Под этим мнением, несомненно, подписались бы многие современные критики софиологии «с православной точки зрения». Мы же заметим, что работа Кожева ценна уже хотя бы тем, что явилась если не первой, то одной из первых диссертаций, посвященных творчеству «главного» русского метафизика. Обращение выпускника Гейдельберга к творчеству Соловьева само по себе значимо и во многом уточняет наши представления о наличии (или, как чаще всего утверждается, отсутствии) интереса к русской философии со стороны европейской на рубеже 1920–1930-х гг. Естественно предположить, что читателю будет очень интересно сравнить анализ Кожева как с тем, что было написано о Соловьеве раньше или почти одновременно (С. Булгаковым, Е. Трубецким, С. Соловьевым) и немногим позже (В. Зеньковским, Н. Лосским), так и с современным состоянием проблемы.

Ключевым и наиболее трудным для понимания текстом в книге является, конечно, «Атеизм». Этот текст был написан Кожевным в период его пристального интереса к буддизму как «единственной атеистической религии». Он представляет собой не предназначавшийся для печати набросок (по скромному определению автора, «эскиз фантазии, крайне поверхностный и несовершенный»). Почти черновик, по форме это едва ли не поток сознания — единое, раскрывающееся почти без цезур рассуждение, где единственным структурирующим мысль акцентом является антитеза атеизма и теизма в их возможности-невозможности. Главное же, что все по ходу дела «обнаруженные и описанные моменты составляют одно и нераздельное целое и являются лишь различными

асpekтами этого целого: “человек в мире”, данный самому себе как реально существующий, конечный, самостоятельный и свободный индивидуум» (с. 137). Именно и только такой человек по существу «атеистичен». Причем в заключительных строках текста Кожев говорит, что в принципе его настоящая задача должна бы состоять в описании «конкретного живого атеиста, что и было бы настоящей философией атеизма» — это был бы «идеал человека (философа), живущего “полной жизнью” и данного себе как атеист» (с. 172)⁵. Оппозиция теизма и атеизма (или, что то же, бесконечности и конечности) в данном случае вовсе не является спором религиозности и светскости, хотя зачастую выступает в столкновении последних. Однако проблема существенно шире, ведь возможна не только атеистическая религия, но арелигиозный теизм (например у Аристотеля), при этом теизм ученого не совпадает с теизмом религиозного человека. Строго говоря, атеизм, по Кожеву, вообще невозможен, поскольку отрицать можно только то, что есть. Чистый же атеист это тот, для кого Бога нет ни в коем случае, в том числе и в возможности его отрицания. Поэтому на уровне высказывания любой атеизм (и уж тем более богоборчество) самим фактом отрицания — говоря «Бога нет» — постулирует то, что он отрицает. Не следует думать, что Кожев воспроизводит здесь на свой лад онтологический аргумент — он лишь указывает, что доказательство существования Бога неоспоримо «внутри», для теиста, но также и не может быть оспорено атеистом, поскольку последнему просто Не с Чем спорить.

Впрочем, это главная проблема метафизики вообще — каким-то образом она вынуждена говорить о том, о чем сказать нельзя. Поэтому для чистого теизма существует лишь единственная возможность высказывания о Боге — он признает, что «Бог есть Нечто».

Задача, по Кожеву, состоит в том, чтобы сначала как-то обнаружить в мире или вне мира теистическую (или, равно, атеистическую) ситуацию попадания (Кожев говорит «тонус» божественного или безбожного), которую впоследствии можно будет попробовать очень приблизительно описать «шершавым языком» метафизики. И такая ситуация для человека (причем любого) неким невозможным и немислимым образом присутствует — скорее сказать, «зияет» как некая «нетость» в «нечтости» или внемирное в мире: «Если этот факт есть, то мы должны суметь его показать. Но есть ли он? Да, есть, и этот факт — СМЕРТЬ» (с. 99). Это совсем особое, ни с каким фактом жизни несопоставимое явление, отличающееся от всех других явлений в жизни — именно «в моей» жизни, в котором неким немислимым образом встречаются качественное нечто — моя конечная жизнь — и никак не данное ничто. Впрочем, смерти нет для атеиста — поскольку для него есть только мир и ничего вне этого мира⁶. Тем самым переход за грань

⁵ Не следует думать, что атеист это обязательно материалист и номиналист, так же как теист может быть и материалистом, и не-реалистом.

⁶ Кожев, кстати, вопреки либеральным представлениям о свободном праве человека выбирать между жизнью и смертью, считает, что человек как свободное в своей конечности существо есть тот, кто свободу реализует, в том числе, в добровольном отказе от самоубийства, которое он принципиально может совершить в любой момент времени. Наоборот, убивая себя, человек реализовал бы свою конечность, «окончив» тем самым и свободу.

смерти для атеиста есть переход туда, где ничего нет. Для теиста же смерти тоже нет, но нет иначе, поскольку для него смерть есть переход в Иное — внемирное Нечто, которое, возможно, и есть Бог.

Не будем пересказывать далее. Мысль Кожева парит здесь в ледяном воздухе чистой метафизики, и единственная возможность как-то отреферировать текст — это повторить его слово в слово от начала до конца, включая авторские примечания, которые не менее и даже более важны, чем основной текст.

В написанной более чем через тридцать лет после «Атеизма» статье «Христианское происхождение науки» вопрос о смерти также имеет принципиальное значение. Кожев пишет, что у язычника, в отличие от христианина, в соответствии с его мировоззрением не было никаких шансов после смерти встретиться с Богом. Бог классической языческой теологии не просто трансцендентен, но «дважды трансцендентен»: «этот Теос существует безнадежно по ту сторону Потустороннего» (с. 419), и крайний предел созерцания, который доступен освободившейся от тела душе язычника, есть — неважно, платоновский ли умопостигаемый Космос или эфирное Небо Аристотеля, — но в любом случае некая абсолютно непреодолимая грань, за которой действуют вечные и неизменные математические законы, в то время как в «низком» земном мире всецело правит эмпирическая физика. Поэтому математическая физика, как собственно христианская наука, для язычника является кошунством, интеллектуальным оскорблением святыни. Появиться же эта наука могла только на основе одного-единственного положения (догмата) христианства — догмата о Воплощении. Поразительно, насколько виртуозно, в двух остроумных замечаниях, Кожев разделяется со средневековой схоластикой как с аристотелизмом, «восстановленным во всем своем подлинном язычестве», и ясно показывает, что Коперник «устранил из науки все следы “докетического” язычества». Жаль, что Кожев оставил без дальнейшего развития тезисы о том, что современные ученые-атеисты, по сути дела, являются свидетелями (если не проводниками) своего рода языческого реванша, а многомерный космос современной науки все более походит на «известный *Cosmos poietos*»... (с. 427).

Из прочих представленных в книге текстов особый интерес имеет «Очерк феноменологии права». Он скорее всего вызовет интерес у читателя, знакомого с «Введением в чтение Гегеля», — и еще больше утвердит его в мысли, что Кожев является скорее антигегельянцем, чем гегельянцем, хотя и использует некоторые гегелевские темы (в частности тему Раба и Господина).

Оставляя за рамками нашей рецензии те тексты, которые уже были опубликованы прежде (как, например, статью о живописи Василия Кандинского, племянником которого был Кожев), в целом отметим, что рецензируемый сборник представляет нам творчество Александра Владимировича Кожевникова — Кожева — в максимально разнообразных, пользуясь его выражением, «тонах» — от чистой метафизики до философии права и от эстетики до аналитической политологии.

Вообще, появление подобных книг, касающихся той или иной области науки, свидетельствует о том, что в этой науке — в данном случае это даже не ис-

тория (русской) философии (хотя и она тоже!), а скорее религиоведение и теология — нечто важное все же происходит. Во всяком случае, внимательное и беспристрастное чтение представленных в ней текстов так или иначе обогатит всех, кто эти науки, как говорили раньше, «следит».

Н. А. Ваганова